

Ἰδέα y οὐσία en Numenio de Apamea

Una reinterpretación de la ontología platónica



Gabriela Müller*

Resumen

Este trabajo intenta reconstruir un hito importante en la historia de la exégesis de la ontología platónica anterior a Plotino: la concepción de las nociones οὐσία e ἰδέα en Numenio de Apamea, tal como puede ser reconstruida a partir de los fragmentos y testimonios que han llegado hasta nosotros. En primer lugar, me ocupo de una serie de fragmentos que caracterizan a la οὐσία y al ser (ὄν) por contraposición a la materia y a lo sensible, e intento mostrar la compleja relación entre el bien (τὰγαθόν), ser (ὄν) y οὐσία. La segunda parte del trabajo, está dedicada al análisis del fragmento 16, que es el que más claramente muestra la complejidad del planteo ontológico numeniano y su relación con el establecimiento de una jerarquía dentro del ámbito divino que se corresponde, a su vez, con una distinción dentro del plano de la οὐσία. En una tercera parte, comento aquellos fragmentos en los que aparece el término ἰδέα, que evidencian un uso de la teoría de la participación aplicada al interior del ámbito inteligible, y un testimonio de Proclo, que nos transmite la doctrina numeniana de los tres dioses y que muestra la interrelación entre ontología y teología que pretendo defender.

Palabras clave

Numenio
ousía
idéa
ontología
platonismo

Abstract

This work attempts to reconstruct an important milestone in the history of the exegesis of Platonic ontology before Plotinus: the conception of the notions οὐσία and ἰδέα in Numenius of Apamea, as can be reconstructed from various fragments and testimonies which have reached us. Firstly, I deal with a series of fragments that characterize the οὐσία and being (ὄν) as opposed to matter and sensible, and I try to show the complex relationship between good (τὰγαθόν), being (ὄν) and οὐσία. The second part of the work is devoted to the analysis of the fragment 16, which is the one most clearly shows the complexity of Numenius' ontology and its relation with the establishment of a hierarchy within the divine which corresponds, in turn, with a distinction within the οὐσία. In a third part, I comment those fragments in which the term ἰδέα appears, that also show the use of the theory of participation within the intelligible realm, and a testimony from Proclus, that conveys Numenius' doctrine of three gods and shows the relationship between ontology and theology I attempt to defend.

Key words

Numenius
ousía
idéa
ontology
Platonism

* Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente de Historia de la Filosofía Antigua y Socrático (FFyL-UBA). Doctoranda en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Introducción

El problema de la relación entre el ámbito del devenir sensible y el ámbito del ser inteligible (el “mundo” eidético) es, sin dudas, uno de los mayores desafíos que se les plantea a los platónicos tras las críticas aristotélicas a la teoría de Platón, principalmente dirigida contra la separación de las ideas¹ y a la noción de participación.² Al respecto, uno de los hitos más importantes en la historia de la filosofía es la respuesta plotiniana a este interrogante, que consiste en buena medida en “ampliar” el ámbito de la realidad inteligible postulando una serie de “niveles”, las llamadas tres hipóstasis (uno, intelecto y alma), que se van “generando”, en un continuo despliegue de naturaleza espiritual, como una producción o “emanación” que se da fuera del espacio y del tiempo y que se desarrolla en diferentes grados a partir de un principio absolutamente simple, el uno-bien, que es anterior ontológicamente tanto a la esencia (οὐσία) cuanto al intelecto (νοῦς),³ instancias que pasan a ocupar un segundo lugar dentro de esta jerarquía.

No obstante, ya antes de Plotino los platónicos habían tomado distintas posiciones respecto de la teoría platónica de las ideas. En efecto, desde la Antigua Academia los sucesores inmediatos de Platón parecen haber abandonado o al menos revisado la doctrina del maestro: Jenócrates habría postulado una identificación entre ideas y números matemáticos,⁴ mientras que Espeusipo directamente habría reemplazando a las ideas por los entes matemáticos, que en su sistema metafísico habrían pasado a ubicarse en el vértice de la estructura ontológica y a ser, en consecuencia, los objetos supremos de conocimiento.⁵

La “conversión” de la Academia al escepticismo tuvo como consecuencia el momentáneo olvido de esta teoría. Sin embargo, a partir del siglo I a.C. asistimos a un resurgimiento del dogmatismo y, por consiguiente, las ideas platónicas vuelven a ocupar un lugar significativo y a ser un punto de referencia central para todo aquel que se considere seguidor de Platón.⁶ Así, ya claramente a partir del siglo I y II d.C. encontramos establecido dentro del platonismo un esquema ontológico que postula tres principios: dios, ideas y materia. Esta doctrina es en buena medida dominante durante el llamado “platonismo medio” y está paradigmáticamente expuesta en el *Didaskalikós* de Alcinoos.⁷ Las ideas, en este contexto, son postuladas como un principio metafísico autónomo, aunque parecen estar, a su vez, estrechamente vinculadas al principio divino, puesto que son consideradas sus “intelecciones” (νοήσεις).⁸

Sin embargo, frente a esta concepción triádica hay autores que parecen haber postulado sólo dos principios. Uno de estos filósofos es justamente Numenio de Apamea, un platónico-pitagórico del siglo II d. C. que, según un pasaje que nos transmite Calcidio en su *Comentario al Timeo*,⁹ habría sostenido la existencia de dos principios contrapuestos: *deus = singularitas – silva = duitas*.¹⁰ Esta posición dualista es asociada en este pasaje a la escuela pitagórica a la cual Numenio habría pertenecido, pero es necesario aclarar que el propio Numenio consideró que Platón no había hecho más que desarrollar las doctrinas de Pitágoras,¹¹ lo cual es un indicio de los límites borrosos que en la Antigüedad tardía existían entre platonismo y pitagorismo. En efecto, si bien Numenio es llamado “pitagórico” en varios de los fragmentos que conservamos de su obra¹² y es considerado a menudo como tal por muchos estudiosos,¹³ no es menos cierto el lugar destacado que se le reconoce dentro de la historia del platonismo, más precisamente dentro del llamado “platonismo medio”, esto es, aquella corriente del pensamiento platónico que se desarrolla durante los dos primeros siglos de la edad imperial y que desemboca finalmente en el llamado “neoplatonismo” inaugurado por Plotino en el siglo III de nuestra era.¹⁴

1. Evito el uso de mayúsculas en los términos idea, bien, uno, etc.
2. Cabe señalar que críticas similares a las aristotélicas ya están presentes en el *Parménides* platónico y que la llamada “teoría de las ideas” de Platón está lejos de ser una doctrina uniforme a lo largo de sus diálogos. (continúa en página 133)

3. Para un análisis de los antecedentes de esta concepción plotiniana que ubica al primer principio “más allá del intelecto y de la esencia” (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας), cf. Whittaker (1960).

4. Cf. frs. 103-4, 107-8, 110 y 112 Isnardi Parente.

5. Cf. frs. 73-77 y 80 Isnardi Parente.

6. Cf. Merlan (1967: 11-132) y Dillon (1977). Esta supuesta oposición entre dogmatismo y escepticismo, que se correspondería con la contraposición entre “platónicos” y “académicos”, es revisada por Opsomer (1998)... (continúa en página 133)

7. *Didask.* 162.24 - 166.14 (Whittaker).

8. *Didask.* 163, 14-15. Cf. también 164, 29-31 donde la idea es identificada con la actividad de auto-intelección del intelecto divino: ἐαυτὸν ἄν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοῖν, καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ιδέα ὑπάρχει.

9. Calcidio, *In Timaeum*, c. 295 = fr. 52, 15-24 (Des Places).

10. Esta doctrina es la misma que Aristóteles atribuye explícitamente a Platón en el famoso pasaje de *Metafísica* A 6... (continúa en página 133)

11. Cf. frs. 1c y 24 (la numeración de los fragmentos corresponde a la edición de É. des Places).

12. Cf., entre otros, los fragmentos 1b, 1c y 4b.

13. Cf., por ejemplo, Merlan (1967: 96-106), quien lo ubica entre los pitagóricos y Dillon (1977: 361-379), entre los neopitagóricos.

14. Cf. Zeller-Mondolfo (1979: 245), Lilla (1992: 5-8) y Edwards (2006: 19 y ss.). Una discusión de las categorías historiográficas “platonismo medio” y “neoplatonismo” aparece en Zambón (2002: 23-31). (continúa en página 133)

Si para Numenio, entonces, los principios son sólo dos (dios y materia), cabe preguntarse por el papel que juegan las ideas dentro de este esquema dualista. De hecho, el término ἰδέα aparece en varios de los fragmentos y testimonios que conservamos de la obra de este filósofo. No obstante, hasta ahora no se ha intentado una reconstrucción pormenorizada y sistemática de lo que podría haber sido la “teoría de las ideas” de Numenio. En este trabajo me propongo simplemente trazar algunos lineamientos preliminares para dicha investigación.

Para todo platónico el ámbito de las ideas coincide con el ámbito del ser propiamente dicho, es decir con el plano de la οὐσία, y con el ámbito inteligible. Numenio, como veremos al analizar el fragmento 16, no es la excepción. Por eso comenzaré refiriéndome a aquellos fragmentos en los que aparece el término οὐσία (frs. 2-4 y 6-8): una serie de pasajes del Περί τὰγαθοῦ (*Sobre el bien*) de Numenio que conservamos gracias a citas presentes en los libros XI y XV de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea. En segundo lugar, analizaré con cierto detalle el fragmento 16 (también transmitido por Eusebio) que es central para el tema investigado, puesto que allí los términos ἰδέα y οὐσία aparecen explícitamente interrelacionados. En una tercera parte, me dedicaré a aquellos fragmentos donde se encuentra únicamente el término ἰδέα: los fragmentos 18 y 20 transmitidos nuevamente por Eusebio y el fr. 46c, testimonio transmitido por Proclo en su *Comentario al Timeo*;¹⁵ también me ocuparé del fr. 22 (transmitido nuevamente por Proclo)¹⁶ donde, si bien el término ἰδέα no aparece, la referencia al ‘ὅ ἐστι ζῶον’ parece sin duda apuntar al ámbito eidético entendido en su conjunto. Por último, señalaré algunas conclusiones respecto de la ontología numeniana, tal como puede ser reconstruida a partir de estos pasajes analizados.

15. Proclus, *In Tim.* III, 33, 33-34, 3 (Diehl).

16. *Ibid.* 103, 28-32.

I. Οὐσία

Eusebio de Cesarea cita el pasaje que corresponde al fragmento 2 de Numenio en el libro XI de su *Praeparatio Evangelica*, en el capítulo donde justamente trata περὶ τῆς τὰγαθοῦ οὐσίας (*Sobre la esencia del bien*) y, tras exponer las enseñanzas de Platón al respecto citando pasajes del *Timeo* (29 d 6 – e 4) y del libro VI de *República* (508 b 9 – 509 b 10) –el famoso pasaje de la analogía del sol con el bien en el que aparece el célebre ἐπέκεινα τῆς οὐσίας–, pasa a exponer el modo en que Numenio “interpreta el pensamiento de Platón” (τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν ἐρμηνεύων).¹⁷

17. Eusebius, *Praep. Evang.* XI 21, 7 (Mras).

El fragmento de Numenio comienza con una contraposición entre el modo en que aprehendemos los cuerpos y el modo en que se aprehende el bien. Los primeros son captados:

por medio de los signos que surgen de las cosas semejantes y a partir de las señales que están en las cosas presentes (Τὰ μὲν οὖν σώματα λαβεῖν ἡμῖν ἔξεστι σημαιομένοις ἕκ τε ὁμοίων ἀπὸ τε τῶν ἐν τοῖς παρακειμένοις γνωρισμάτων ἐνόητων). En cambio, al bien no hay ningún mecanismo para aprehenderlo, ni a partir de algo presente, ni tampoco a partir de un objeto sensible semejante (τάγαθὸν δὲ οὐδενὸς ἐκ παρακειμένου οὐδ’ αὖ ἀπὸ ὁμοίου αἰσθητοῦ ἐστι λαβεῖν μηχανή τις οὐδεμία) (fr. 2, 3-7).

Esta imposibilidad de aprehensión del bien al modo de los objetos sensibles quedará justificada a partir de su caracterización de “solo” o “único” (μόνον) que se hará más adelante en este mismo fragmento.

Sin embargo, sí existe un medio de captación del bien, aunque diferente del modo de aprehensión de los cuerpos sensibles. Este modo es ilustrado por Numenio mediante una poética comparación:

18. οἷον εἴ τις ἐπὶ σκοπῇ
καθήμενος ναῦν ἀλιάδα
βραχεΐαν τινα τούτων τῶν
ἐπακτριδῶν τῶν μόνων
μίαν, μόνην, ἔρημον,
μετακυμίοις ἔχομένην ὅξυ
δεδορκῶς μιᾷ βολῇ κατεΐδε
τὴν ναῦν (fr. 2, 7-10).

19. Cabe recordar que Plotino
usa el término ἐπιβολή para
designar la captación de lo uno
en varios pasajes de las *Enéadas*.

Como si uno sentado sobre un observatorio mirando fijamente a una única pequeña nave marítima, viera (κατεΐδε) esa única nave (μία ναῦς), de entre los buques que están solos, con un único golpe de vista (μιᾷ βολῇ), sola (μόνη), aislada (ἔρημος), retenida entre las olas.¹⁸

La imagen de la barca aislada, solitaria, que es percibida de repente, le sirve a Numenio para ilustrar el encuentro con el bien. El carácter repentino de la visión está claramente expresado por el aoristo κατεΐδε y por el complemento instrumental μιᾷ βολῇ.¹⁹ La insistencia en la unicidad, soledad y aislamiento (μία, μόνη, ἔρημος) de esta barca que, sin embargo, está inmersa en el mar, entre las olas (imagen, sin duda, del flujo del mundo sensible y de la materia) le permiten a Numenio establecer una perfecta analogía con el bien y el modo en que se debe comportar quien quiera acceder a él.

Por eso, el fragmento continúa con la siguiente exhortación:

es necesario que uno habiéndose apartado lejos de las cosas sensibles se encuentre solo con el bien solo (ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον), donde [no hay] ningún hombre, ni ningún otro viviente, ni cuerpo grande ni pequeño sino una soledad simplemente inefable e inexplicable (ἄφατος καὶ ἀδιήγετος ἀτεχνῶς ἔρημία), divinamente inspirada (θεσπέσιος), donde están las moradas, las pláticas y también los esplendores del bien, pero él mismo [está] en paz (ἐν εἰρήνῃ), en benevolencia (ἐν εὐμενείᾳ), el tranquilo (τὸ ἡρεμον), el que comanda llevado propicio sobre la esencia (τὸ ἡγεμονικὸν ἴλεω ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ). (fr. 2, 10-16).

Hay varios elementos importantes en este pasaje. En primer lugar, la exigencia de apartarse de lo sensible, puesto que es un ámbito que implica multiplicidad; en cambio, para lograr la aprehensión del bien que, al igual que la barca, es solo (μόνον), se debe estar también solo (μόνος). La frase ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον es quizás la más impactante a la hora de buscar acuerdos verbales entre los fragmentos de Numenio y las *Enéadas* de Plotino. En varios pasajes de la obra plotiniana encontramos aseveraciones parecidas: I 6 [1], 7, 8; VI 7 [38], 34, 7 y el famoso pasaje VI 9 [9], 11, 50 ubicado sugestivamente al final en la edición de Porfirio: φυγὴ μόνου πρὸς μόνον. Tal como ocurre en este fragmento de Numenio, todos estos pasajes de las *Enéadas* describen la visión del bien, punto culminante del movimiento de ascenso del alma hacia el primer principio.²⁰

Esta necesidad de estar solo para acceder al bien es reforzada señalando la absoluta soledad del “lugar” donde “habita” el bien. Esta ἔρημία es completamente inefable, indescriptible, inexplicable (ἄφατος καὶ ἀδιήγετος). Encontramos aquí explícitamente señalada la imposibilidad de un discurso que pueda describir este “estado” en el que se encuentra el bien y, por consiguiente, también quien quiera aprehenderlo.

Por último, aparece la expresión que nos ubica ante la primera aparición del término οὐσία: la frase ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ, como ha notado Festugière,²¹ resalta claramente la trascendencia del bien y su superioridad respecto del plano de la οὐσία. Si el platónico ἐπέκεινα τῆς οὐσίας no aparece en los fragmentos de Numenio que conservamos, esta frase es sin duda la que más se le aproxima. Volveremos más adelante sobre esta compleja relación entre el bien y la οὐσία, pero podemos señalar ya desde ahora la importancia de la aparición de esta diferenciación dentro del ámbito inteligible que ubica al bien en un plano que trasciende al de la οὐσία.

A esta descripción del encuentro con el bien y los requisitos para lograrlo, sigue una explicación de la situación opuesta:

20. Como bien se ha ocupado de señalar Dodds (1960: 16-18) en su clásico trabajo sobre Numenio y Amonio, esta coincidencia terminológica no debe ser sobrevalorada ya que frases similares a estas se encuentran, por ejemplo, en Demóstenes para describir una conversación privada...
(continúa en página 134)

21. Cf. Festugière (1954: 129, n. 11) donde se indica que el verbo ἐποχεῖσθαι se utiliza para resaltar la trascendencia.

Pero si alguno manteniéndose apegado a lo sensible se imagina que el bien vuela hasta él y después vanagloriándose considera que ha encontrado al bien, se equivoca del todo.²²

Sólo aquel que se ha esforzado en apartarse de lo sensible logra llegar a esa “visión” del bien. Una vez más, es el apego a lo sensible lo que imposibilita el acceso al bien, que entonces, y por contraposición, quedaría ubicado en el ámbito inteligible.

El fragmento culmina con una descripción del método divino (θεία μέθοδος), que no es fácil (οὐ ῥαδία) pero que es necesario seguir para llegar hasta el bien. El primer paso, una vez más, es despreocuparse de las cosas sensibles, luego el apasionamiento por los saberes (μαθήματα), el tercer paso es la contemplación de los números y la meta es dedicarse a un saber (μάθημα): qué es el ser (τί ἐστι τὸ ὄν).²³ Llama la atención que aquí el bien no es mencionado en absoluto, justamente en este camino de ascenso que recuerda tanto al ascenso del *Banquete* hasta lo bello en sí (sobre todo el pasaje 211c1-5). Tal vez pueda inferirse, a partir de este texto, que para Numenio existe una identificación entre bien (ἀγαθόν) y ser (ὄν) y, por lo tanto, podría establecerse una distinción entre ser y οὐσία dado que el primero se identificaría con el bien mientras que la segunda le estaría subordinada,²⁴ pero para responder cabalmente a este interrogante hay que determinar qué es el ser para Numenio.

Los fragmentos 3 y 4 se ocupan justamente de responder a la pregunta τί ἐστι τὸ ὄν.²⁵ La respuesta que se da es, en buena medida, negativa: el ser no son ni los cuatro elementos, puesto que son cuerpos (σώματα) que se generan y se alteran, ni la materia (ὕλη), que tampoco permanece, “pues la materia es un río de corriente rápida e inestable, indefinida e interminable en profundidad, anchura y longitud”.²⁶ La caracterización de la materia que realiza aquí Numenio es desplegada en el fragmento 4 mediante la siguiente concatenación conceptual:

Si la materia es ilimitada (ἄπειρος), ella es indeterminada (ἀόριστος); si es indeterminada, [es] irracional (ἄλογος); si es irracional, [es] incognoscible (ἄγνωστος). Pero siendo incognoscible es necesario que ella sea carente de orden (ἄτακτος), puesto que lo que está ordenado puede ser evidentemente fácil de conocer. Pero lo carente de orden no es estable (οὐκ ἔστηκεν) y algo que no es estable no sería ser (οὐκ ἂν εἴη ὄν).

La materia aparece aquí, por lo tanto, caracterizada con una serie de notas que le son propias y que la oponen completamente al ser, que es justamente lo que permanece, lo eterno. La conclusión a la que se arriba es que el ser es incorpóreo (ἀσώματον).

En el fragmento 6 nos encontramos con una afirmación similar: “el nombre de lo incorpóreo es ser (ὄν) y οὐσία”. Esta explícita identificación entre ὄν y οὐσία va en contra de una supuesta diferenciación entre ambas nociones, tal como podía inferirse del pasaje final del fragmento 2.²⁷ A continuación, se caracteriza al ser incorpóreo con una serie de notas que son las opuestas a las que se le adjudicaron en el fragmento anterior a la materia:

no nace ni perece, no acepta ningún otro movimiento ni cambio para mejor o peor, sino que es simple e invariable y en su forma misma y no sale voluntariamente de la identidad ni es obligado por otro.²⁸

El fragmento 7 agrega a esta identificación del ser con lo incorpóreo la identificación de ambos con lo inteligible: “digo que el ser es incorpóreo y esto es lo inteligible”.²⁹ Y esta afirmación es legitimada mediante la cita del famoso texto platónico de *Timeo* 27d6-28a4 donde se distingue entre lo que es y lo que deviene y se asocia a lo que es

22. Εἰ δέ τις πρὸς τοῖς αἰσθητοῖς λιπαρῶν τὸ ἀγαθὸν ἐφιπτάμενον φαντάζεται κάπειτα τρυφῶν οἶοιτο τῷ ἀγαθῷ ἐντετυχηκέναι, τοῦ πάντος ἀμαρτάνει. (fr. 2, 17-19).

23. Τῷ γὰρ ὄντι οὐ ῥαδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἐστὶ κράτιστον τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανειυσάμενῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασάμενῳ, οὕτως ἐκμελετήσαι μάθημα, τί ἐστὶ τὸ ὄν. (fr. 2, 19-23).

24. Cf. Herrán (1973: 25-26).

25. Es por esta continuidad temática que tanto Leemans como Des Places ubican estos fragmentos a continuación del fr. 2 en sus respectivas ediciones, a pesar de que son citados por Eusebio de Cesarea en el Libro XV de la *Preparación Evangélica* y no en el Libro XI, como el resto de los fragmentos correspondientes al Περὶ τὰγαθοῦ.

26. ποταμὸς γὰρ ἡ ὕλη ῥοαῶδης καὶ οὐκ ὀροῦτος, βάθος καὶ πλάτος καὶ μήκος ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος. (fr. 3, 11-12). Veremos más adelante, al analizar el fragmento 18, cómo esta comparación de la materia con un río se complementa con la caracterización del demiurgo como el piloto de un barco.

27. Cf. Burnyeat (2005: 158-163) donde aparece un análisis de este fragmento y de los textos platónicos y aristotélicos a los que aludiría. Este autor también muestra de manera muy interesante por qué no es contradictorio postular un primer principio superior al ser y, al mismo tiempo, identificarlo con el ser.

28. μὴ γεγρονέναι μὴδὲ φθαρήσθαι μὴδ' ἄλλην μίτη κίνησιν μηδεμίαν ἐνδέχεσθαι μίτη μεταβολὴν κρείττω ἢ φαύλην, εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μίτη ἐθελούσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος μίθ' ὑφ' ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι. (fr. 6, 8-12). (continúa en página 134)

29. Τὸ ὄν εἶπον ἀσώματον, τοῦτο δὲ εἶναι τὸ νοητόν (fr. 7, 1).

30. Esta fuerte dicotomía entre lo sensible y lo inteligible, lo corpóreo y lo incorpóreo, materia y ser, se asemeja al planteo presente en el discurso de Amonio que cierra el *De E apud Delphos* (391E-394C). Sobre este pasaje de Plutarco, cf. Ferrari (1995: 52-62). (continúa en página 134)

31. Un análisis de este fragmento aparece en Dörrie-Baltes (1998: 265-269).

32. Considero que este καί de la línea 2 tiene un valor epexe-gético porque la intención aquí no es establecer una distinción entre οὐσία e ἰδέα sino por el contrario señalar que son dos conceptos o términos que se aplican igualmente a lo inteligible.

33. Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὁμολογήθη προεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὐρηταὶ ὧν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἐστὶ γένεσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή. Ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὧν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἡ γένεσις, <ἢ> εἰκὼν αὐτῆς ἐστὶν καὶ μίμημα (fr. 16, 2-8).

34. Creo que hay que considerar al de la línea 3 nuevamente como epexe-gético: que el νοῦς sea “más antiguo” que el νοητὸν quiere decir precisamente que es su causa. La prioridad, por supuesto, no es temporal sino casual.

35. Cf. Krämer (1964: 41) quien señala que este uso del término νοῦς para referirse al dios supremo es una innovación de Jenócrates (fr. 15 Heinze).

36. Este esquema está tomado de García Bazán (1991: 249, n. 53).

con aquello “aprehendido por medio del intelecto acompañado de razón (νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν)”. Es en este pasaje platónico donde Numenio encuentra expuesta la misma doctrina que él defiende y que distingue entre un ámbito de lo que es, incorpóreo e inteligible y un ámbito de lo que deviene, nace y perece, que es asociado con el cuerpo y con la materia.³⁰ La οὐσία, como hemos visto, se ubica en el primer ámbito ya que es, junto con τὸ ὄν, uno de los nombres de lo incorpóreo.

II. Οὐσία e ἰδέα: el fragmento 16

En el fragmento 16 encontramos, nuevamente, la identificación de la οὐσία con lo inteligible, pero ahora también se suma el término ἰδέα.³¹ Dividiré el análisis de este texto, central para el tema de este trabajo, en tres partes. En la primera parte (líneas 2-8), se establece una relación de analogía entre el primer dios y el segundo y se los vincula con el plano de la οὐσία y de la γένεσις respectivamente. En la segunda parte (líneas 8-12), se aborda la naturaleza doble del segundo dios. Por último, en un tercer momento (líneas 12-17), se retoma la distinción trazada en la primera parte pero ahora se añade una distinción crucial entre dos “tipos” o “niveles” de οὐσία.

Dice Numenio:

Si por un lado la οὐσία, es decir la ἰδέα,³² es inteligible (νοητόν) y, por otro, se ha acordado que el νοῦς es más antiguo (προεσβύτερος), es decir, es causa (αἴτιον) de ella, se descubre que este mismo solo es el bien (τὸ ἀγαθόν). Pues ciertamente, si el dios demiurgo es principio (ἀρχή) de la γένεσις, basta que el bien sea principio (ἀρχή) de la οὐσία. Y proporcionalmente (ἀνάλογον), por un lado, el dios demiurgo, por ser su imitador, es a aquél [el bien] lo que, por otro, a la οὐσία es la γένεσις, que es su imagen e imitación (εἰκὼν αὐτῆς ἐστὶ καὶ μίμημα).³³

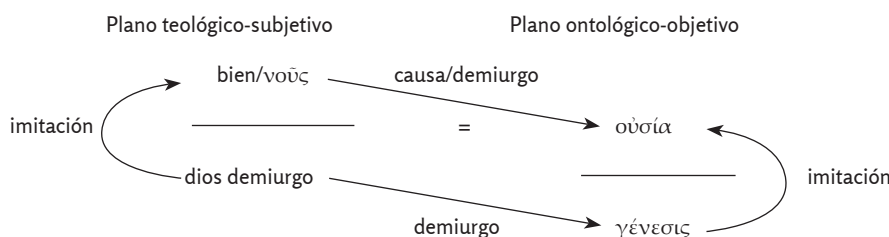
Podemos subdividir esta primera parte del fragmento, a su vez, en dos secciones. En la primera, Numenio identifica a la οὐσία con la ἰδέα y las ubica en la categoría de lo inteligible (νοητόν); e inmediatamente aclara que el νοῦς es “más antiguo” (προεσβύτερος), en el sentido de que es causa (αἴτιον) de la οὐσία,³⁴ y a continuación se identifica a este νοῦς con el bien (τὸ ἀγαθόν). Esta caracterización del bien como un νοῦς que es causa y principio de la οὐσία y, por lo tanto, anterior a ella, coincide en buena medida con lo dicho en el fragmento 2 donde el bien parecía estar ubicado en un plano jerárquicamente diferenciado y superior al de la οὐσία. También reencontramos aquí la caracterización del bien como “solo” (μόνος) del fragmento 2.

Sin embargo, es importante resaltar la estructura argumentativa de esta oración que está estructurada en forma de oración condicional: la conclusión de que el νοῦς es el bien (τὸ ἀγαθόν) parece seguirse de dos condiciones: de la identificación de la οὐσία/ἰδέα con lo inteligible y del acuerdo de que si hay algo que es νοητόν es necesario que haya un νοῦς que sea su causa.³⁵ Sin embargo, es bastante claro que para identificar este νοῦς con el bien estas premisas no son suficientes y tal vez pueda leerse el resto de este fragmento como un intento de justificación de esta identificación del νοῦς principio de la οὐσία con el bien.

Por lo pronto, Numenio prosigue su argumento realizando una nueva distinción, que es complementaria de la distinción anterior. La segunda sección de esta primera parte introduce, entonces, la figura de un demiurgo de la γένεσις que se diferencia del bien, que queda ahora caracterizado también como demiurgo pero de la οὐσία. Y se establece entre estos cuatro elementos (οὐσία, γένεσις y sus respectivos demiurgos) una proporción: el bien o primer νοῦς es respecto del dios demiurgo lo que la οὐσία es a la γένεσις. Esta relación puede esquematizarse de la siguiente manera:³⁶

$$\frac{\text{bien/voũς}}{\text{dios demiurgo}} = \frac{\text{οὐσία}}{\text{γένεσις}}$$

La proporcionalidad de esta relación está explicada mediante la noción platónica de imitación: el dios demiurgo es imitador del bien, así como la γένεσις es imagen e imitación de la οὐσία. Es importante advertir que aquí está operando una distinción entre lo que podríamos llamar un plano teológico-subjetivo o personal y un plano ontológico-objetivo: la relación de imitación funciona al interior de cada plano y es lo que explica la proporcionalidad entre los pares de ambos planos. Pero hay otra relación, que se estableció anteriormente y que es la que opera entre estos dos planos relacionándolos entre sí: la relación de anterioridad causal y de producción demiúrgica. Es por eso que el esquema anterior debe ser complejizado para incluir todos los elementos que presenta este pasaje:



Este nuevo esquema resalta la asimetría que existe entre estos dos planos ya que uno es causa y “demiurgo” del respectivo nivel del otro plano. Pero, como veremos a continuación, este esquema también es insuficiente, puesto que Numenio sigue trazando distinciones que complejizan aún más la cuestión.

La segunda parte del fragmento (líneas 8-12), comienza con una nueva oración condicional. Dice Numenio:

Y si en efecto el demiurgo, el de la γένεσις, es bueno (ἀγαθός), ciertamente también el demiurgo de la οὐσία será el bien en sí (αὐτοάγαθον), connatural a la οὐσία. Pues el segundo por ser doble (διττός) produce por sí mismo la idea de sí mismo y el cosmos, por ser demiurgo, por lo tanto enteramente contemplativo.³⁷

Lo primero que encontramos aquí es una explicación de por qué el voũς es identificado con el bien: si el demiurgo de la γένεσις es bueno y, como se dijo antes, es imitador del demiurgo de la οὐσία, se puede concluir que este último es el bien o, como se dice en este caso, el bien en sí (αὐτοάγαθον). Este argumento se verá mejor más adelante, cuando analicemos el fragmento 20, pero ya aquí queda claro que Numenio parece estar intentando utilizar la distinción platónica entre lo que es por sí y lo que imita a lo que es por sí, pero al interior del ámbito inteligible: el dios demiurgo de la génesis (que inmediatamente será llamado “segundo”, como en muchos otros fragmentos) es bueno por imitar al bien en sí.

Sin embargo, lo más problemático de esta sección es la afirmación que sigue, que parece contradecir lo que se afirmaba al comienzo de este fragmento y lo dicho en el fragmento 2. ¿Qué podrá querer decir que el bien en sí es connatural a la οὐσία (σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ)? y, más aún, ¿cómo se puede compatibilizar esto con lo dicho

37. Εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεως ἐστὶν ἀγαθός, ἢ ποῦ ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. Ὁ γὰρ δεύτερος διττός ὢν αὐτοποιεῖ τὴν τε ιδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως. (fr. 16, 8-12).

anteriormente: que el bien es causa de la οὐσία? Quizás podría verse aquí una referencia a la necesidad, que existe en toda relación causal, de que haya una cierta comunidad de naturaleza entre la causa y lo causado: el bien para ser causa de la οὐσία debe también compartir la naturaleza de la οὐσία, así como para ser causa de lo inteligible (νοητόν) debe ser un νοῦς. Y esto también es lo que explica que se le pueda aplicar el αὐτό que es un pronombre que Platón reserva a las ideas, las únicas realidades que son “en sí”.³⁸

38. Así como en este fragmento Numenio llama al primer dios, que es demiurgo de la οὐσία, αὐτοάγαθον, en el fragmento 17 nos dice que el primer νοῦς se llama αὐτοόν... (continúa en página 134)

39. Mencionaré brevemente el enorme problema que ha planteado la última frase de este pasaje (ἔπειτα θεωρητικός ὅλως), objeto de varias discusiones. (continúa en página 134)

De todos modos, esta tensión del bien respecto del plano de la οὐσία se esclarece, al menos en parte, con la subsiguiente diferenciación al interior del demiurgo de la γένεσις. Numenio dice que el segundo es doble (διττός) y esta duplicidad está dada por una doble actividad productiva orientada, por un lado, a la ἰδέα de sí y, por otro lado, al κόσμος, que el segundo produce en tanto es demiurgo.³⁹ Pero la dificultad aquí reside en establecer qué es esta ἰδέα ἑαυτοῦ que el segundo produce por sí mismo (αὐτοποιεῖ). Si, como hemos visto al comienzo del fragmento, οὐσία e ἰδέα son términos coextensivos, parece que esta ἰδέα de sí mismo del segundo no puede ser la misma οὐσία de la cual era causa el primero. Tampoco parece ser igual al κόσμος ya que la estructura τε...καί... sin duda sirve para diferenciar estas dos producciones del segundo y explicar su carácter “doble” (διττός). Si la ἰδέα de sí del demiurgo de la γένεσις no se identifica ni con la οὐσία producida por el bien ni con el κόσμος (que, de hecho, coincide con el plano de la γένεσις que se había diferenciado al comienzo), entonces parece necesario establecer una distinción al interior del plano de la οὐσία/ἰδέα.

Y esto es efectivamente lo que afirma Numenio en la tercera parte de este fragmento (líneas 12-17):

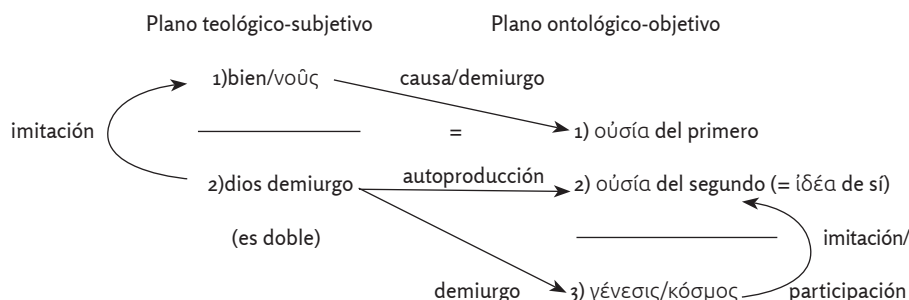
Resumiendo, concédanse estos cuatro nombres de cuatro cosas (πράγματα): por un lado, el primer dios, el bien en sí (αὐτοάγαθον); por otro, el demiurgo bueno (ἀγαθός), imitador (μιμητής) de aquél; por otro, la οὐσία, una la del primero y otra la del segundo, de la cual el cosmos bello (ὁ καλὸς κόσμος) es imitación (μίμημα), habiendo sido embellecido por la participación de lo bello (μετουσίᾳ τοῦ κάλου).⁴⁰

40. Συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὀνόματα τέσσαρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τοῦτου μιμητὴς δημιουργὸς ἀγαθός· ἡ δ' οὐσία μία μὲν ἡ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δ' ἡ τοῦ δευτέρου· ἥς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ (fr. 16, 12-17).

Como vemos, esta última parte del fragmento es una suerte de recapitulación o resumen de lo dicho anteriormente. En principio, lo que se hace es establecer cuatro nombres que se corresponden con cuatro cosas (πράγματα). Con los dos primeros no hay problemas: es la misma distinción entre demiurgo de la οὐσία y demiurgo de la γένεσις que se trazaba al inicio, sólo que ahora se los llama primer dios y demiurgo. La relación entre ambos, una vez más, es la de imitación y en virtud de esta relación de imitación se explica que uno sea bueno y el otro el bien en sí. Los otros dos nombres también parecen corresponder a la distinción anterior entre οὐσία y γένεσις, sólo que ahora esta última es identificada con el κόσμος que es bello por su participación en lo bello.⁴¹ Pero sin duda la gran novedad que aporta esta recapitulación es la explicitación de dos “niveles” de οὐσία que ya podíamos presuponer en virtud de lo dicho anteriormente en el fragmento.

41. Numenio en ninguno de los fragmentos identifica explícitamente a lo bello con el segundo dios o con este segundo nivel de la οὐσία, si bien esto es algo que podría inferirse de este pasaje.

Por lo tanto, podríamos decir que del lado ontológico-objetivo nos encontramos con una tripartición: hay una οὐσία que es causada por el primer dios o bien en sí, (esta es la οὐσία del primero), hay una segunda οὐσία (o un segundo nivel dentro del ámbito de la οὐσία) que, podemos suponer, es la ἰδέα de sí que produce por sí mismo el segundo dios (y por eso aquí se dice que es la οὐσία del segundo) y, por último, el cosmos, que pertenece ya no al plano de la οὐσία sino al de la γένεσις.



Esta misma duplicidad presente en el segundo dios también aparece en el fragmento 15 donde Numenio distingue la vida del primer dios, que está firme (ἑστῶς), de la del segundo, que se mueve (κινούμενος), e inmediatamente aclara:

Por consiguiente el primero [está] en torno a los inteligibles (περὶ τὰ νοητά) y el segundo, en torno a los inteligibles y sensibles (περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά).⁴²

42. Fr. 15, 4-5.

Si interpretamos este pasaje teniendo en cuenta los elementos del fragmento 16, la preposición περί aquí alude a una relación de tipo productivo-causal que se da entre el plano teológico-subjetivo (primer y segundo dios) y el plano ontológico-objetivo (inteligibles e inteligibles y sensibles). Sin embargo, que esta tripartición en el plano objetivo tiene su contrapartida en el ámbito subjetivo, es algo que queda claro a partir de los testimonios de Proclo que nos transmiten la doctrina de los tres dioses de Numenio. Esta duplicidad presente en el segundo dios se termina resolviendo, como veremos, en una distinción ulterior entre un segundo y un tercer dios.⁴³

43. Además de los dos testimonios de Proclo (fr. 21 y 22), ésta parece ser la mejor manera de interpretar el siguiente pasaje del fragmento 11, el único de los fragmentos de Numenio citados por Eusebio en el que aparece una referencia al tercer dios (continúa en página 135)

III. Ἰδέα

Pasemos ahora a una serie de fragmentos en los que aparece el término ἰδέα.

En primer lugar, podemos ver que la duplicidad presente en el segundo dios, demiurgo de la γένεσις, aparece confirmada en el fragmento 18. Allí encontramos una bella comparación entre la actividad del demiurgo y la de un piloto que dirige su nave a través del mar con sus ojos y su νοῦς orientados hacia lo alto, hacia el cielo. Del mismo modo, el demiurgo, para ordenar la materia e imponerle armonía, gobierna a través de las ideas (ταῖς ἰδέαις οἰακίζων) y mira hacia el dios de lo alto (βλέπει εἰς τὸν ἄνω θεόν); y -dice Numenio- es a partir de esta contemplación (θεωρία) que recibe la capacidad de juzgar (τὸ κριτικόν).⁴⁴ Esta doble actividad contemplativa y productiva que debe realizar el demiurgo para poder llevar orden a la materia y, de este modo, “generar” el mundo sensible es la misma duplicidad que se encontraba en el fragmento 15 y en el 16, pero ahora aparece explícitamente asociada a la intervención sobre la materia y, como veremos, a la necesidad de distinguir un tercer dios.

44. Κυβερνήτης μὲν που ἐν μέσῳ πελάγει φορούμενος ὑπὲρ πηδάλιον ὑψίζυγος τοῖς οἴαξι διῶθύνει τὴν ναὺν ἐφεζόμενος, ὁμματα δ' αὐτοῦ καὶ νοῦς εὐθὺ τοῦ αἰθέρος συντέταται πρὸς τὰ μετάρσια καὶ ἡ ὁδὸς αὐτῷ ἄνω δι' οὐρανὸν ἀπεισι, πλέοντι κάτω κατὰ τὴν θάλατταν· οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην, τοῦ μῆτε διακροῦσαι μῆτε ἀποπλαγχθῆναι αὐτὴν, ἄρμονίαν συνδησάμενος αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἰδρύται, οἷον ὑπὲρ νεῶν ἐπὶ θαλάττης [τῆς ὕλης]· τὴν ἄρμονίαν δ' ἰθύνει, ταῖς ἰδέαις οἰακίζων, βλέπει τε ἀντὶ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὁμματα λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δ' ὀρητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως (fr. 18).

Esta doctrina también aparece en un testimonio presente en el *Comentario al Timeo* de Calcidio, donde se dice que para Numenio la materia es indeterminada e ilimitada, sin medida ni orden, pero también completamente perjudicial (*plane noxia*), puesto que es causa de los males, así como dios lo es de los bienes. Por consiguiente, en contraposición a la doctrina estoica que ve en la materia algo indiferente, ni bueno ni malo,⁴⁵ Numenio afirma que el mundo es justamente lo indiferente, puesto que está compuesto de la bondad de la forma (*species*) impuesta por dios y de la maldad de la materia o, para decirlo en términos del *Timeo* platónico, es producido a partir de la providencia (*providentia*) y la necesidad (*necessitas*).⁴⁶ Si bien en este testimonio no aparecen diferenciados los distintos niveles de la divinidad ni de la

45. El principal punto de la crítica de Numenio a los estoicos, que se repite más adelante en el texto (fr. 52, 44 a 75), parece ser el hecho de que ellos derivan del carácter carente de cualidad de la materia el hecho de que no sea ni buena ni mala, es decir, indiferente. (continúa en página 135)

46. Deum quippe esse –ut etiam Platonem videtur– initium et causam bonorum, silvam malorum, at vero quod ex specie silvaeque sit, indifferens, non ergo silvam, sed mundum ex specie bonitate silvaeque malitia temperatum; denique ex providentia et necessitate progenitum veterum theologorum scitis haberi (fr. 52, 37-43).

sí aparece la idea de que dios (el dios segundo, si tomamos en cuenta la distinción de los fragmentos 15 y 16) “crea” el cosmos llevando a la materia desde su estado caótico y desordenado hacia el orden, y esto es posible gracias a su vinculación con el plano inteligible.

El término *ἰδέα* aparece nuevamente en el fragmento 20 en donde Numenio realiza explícitamente una combinación de pasajes de *Timeo* y de *República* para el establecimiento de su sistema metafísico. Dice Numenio:

Platón ha expuesto estas cosas así sostenidas separándolas aquí y allá. Pues, por un lado, en particular en el *Timeo* escribió sobre el demiurgo en el sentido usual al decir que ‘era bueno’ (ἀγαθὸς ἦν). Por otro lado, en la *República* llamó al bien (τὸ ἀγαθόν) ‘idea de bien’ (ἀγατοῦ ἰδέα), ciertamente porque el bien es la idea del demiurgo (τοῦ δημιουργοῦ ἰδέα), el cual se nos muestra como bueno (ἀγαθός) por la participación del primero y solo.⁴⁷

Encontramos aquí distinguidos de manera clara la idea de bien de *República* y el demiurgo del *Timeo*. Según Numenio, el primer dios, que es un primer νοῦς, es la idea de bien de la que habló Platón en el contexto de la analogía con el sol de *República* VI.⁴⁸ Y es la participación en el bien lo que hace que el demiurgo sea bueno, tal como afirma Platón en el *Timeo*. Pero hay que aclarar cómo debemos entender aquí la expresión τοῦ δημιουργοῦ ἰδέα y en qué sentido se dice de ella que es el bien. Evidentemente esta ἰδέα es distinta de la ἰδέα del segundo que se mencionaba en el fragmento 16: allí el genitivo aludía a la relación de producción causal: el dios segundo producía su propia idea. Aquí el genitivo alude más bien al punto de vista: para el segundo dios el primero, es decir, el bien, es aquella ἰδέα participando en la cual adquiere su característica de “ser bueno”. Esto podría interpretarse como una justificación de un uso, tal vez impropio para Numenio,⁴⁹ del término ἰδέα aplicado al bien.

Y a continuación Numenio explicita este punto por medio de la siguiente comparación:

Pues así como aquellos que fueron modelados por la idea de hombre se llaman hombres y por la de buey los bueyes y por la idea de caballo los caballos, así también verosíblemente, si en efecto el demiurgo es bueno (ἀγαθός) por la participación del primer bien (πρώτον ἀγαθόν), el primer νοῦς (πρώτος νοῦς) sería ἰδέα, siendo el bien en sí (αὐτοάγαθον).⁵⁰

Nuevamente, podría interpretarse este pasaje como un intento de Numenio por explicar el modo de expresarse de Platón, una suerte de justificación del término “idea” aplicado por Platón al bien. Así como las cosas sensibles, hombres, bueyes y caballos, reciben su nombre en virtud de su participación en la idea correspondiente, del mismo modo el demiurgo para ser bueno tiene que participar en una idea, que es la idea de bien.⁵¹ El énfasis no está puesto tanto en el hecho de que sea la idea de bien (eso ya quedó establecido antes) sino de que tenga que ser, para Platón, una idea.

Que Numenio habría sostenido una relación de participación que se produce también al interior del ámbito inteligible es algo que aparece confirmado por otras fuentes: Proclo en su *Comentario al Timeo* nos informa que según Numenio la relación de participación se da también entre los inteligibles (fr.46 c)⁵². Y Siriano, en su *Comentario a la Metafísica*, afirma que:

Por una parte, ciertamente para Numenio, Cronio y Amelio todas las cosas, no sólo las sensibles sino también las inteligibles, participan de las ideas; por otra parte, para Porfirio sólo las sensibles...⁵³

47. Ταῦτα δ' οὕτως ἔχοντα ἔθηκεν ὁ Πλάτων ἄλλη καὶ ἄλλη χωρίσας· ἰδέα μὲν γὰρ τὸν κυκλικὸν ἐπὶ τοῦ δημιουργοῦ ἐγράψατο ἐν Τιμαίῳ εἰπών· Ἀγαθὸς ἦν· ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ τὸ ἀγαθὸν εἶπεν Ἀγατοῦ ἰδέαν, ὥς δὴ τοῦ δημιουργοῦ ἰδέαν οὖσαν τὸ ἀγαθόν, ὅστις πέφανται ἡμῖν ἀγαθὸς μετουσίᾳ τοῦ πρώτου τε καὶ μόνοι. (Fr. 20, 1-7).

48. Bonazzi (2004: 71-84) se ha ocupado de esclarecer la particular interpretación que Numenio realiza de este pasaje de la *República* (506e6-509b8). (continúa en página 135)

49. Este uso podría ser impropio a los ojos de Numenio ya que para él el bien es causa y demiurgo de la οὐσία/ἰδέα.

50. Ὅσπερ γὰρ ἄνθρωποι μὲν λέγονται τυπωθέντες ὑπὸ τῆς ἀνθρώπου ἰδέας, βόες δ' ὑπὸ τῆς βοός, ἵπποι δ' ὑπὸ τῆς ἵππου ἰδέας, οὕτως καὶ εἰκότως ὁ δημιουργὸς εἶπερ ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός, <ἀγαθοῦ> ἰδέα ἂν εἴη ὁ πρώτος νοῦς, ὃν αὐτοάγαθον (fr. 20, 7-12). No he traducido y no veo motivo, si se sigue la interpretación propuesta, para insertar el <ἀγαθοῦ> que conjeturó Mras y que han adoptado en general los editores, traductores e intérpretes.

51. Cabe mencionar aquí el problema que se presenta si se toma en consideración la duda del Sócrates del *Parménides* platónico respecto de si aceptar o no ideas como éstas (cf. *Parm.* 130c). (continúa en página 136)

52. Εἰ δ' ὥς Ἀμέλιος γράφει καὶ πρὸ Ἀμελίου Νουμήνιος, μέθεξις ἐστὶ καὶ τοῖς νοητοῖς, εἶεν ἂν εἰκόνες καὶ ἐν αὐτοῖς (fr. 46c = *In Tim.*, III, 33, 33-34).

53. Νομηνίῳ μὲν οὖν καὶ Κρονίῳ καὶ Ἀμελίῳ καὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ πάντα μετέχειν ἀρέσκει τῶν ἰδεῶν, Πορφυρίῳ δὲ μόνὰ τὰ αἰσθητὰ... (Fr. 46 b = Syrianus, *In Aristotelis Metaphysica*, p. 109, 12-14 Kroll).

Vemos, entonces, que esta doctrina que amplía el alcance de la acción de participación para explicar las relaciones que se dan también al interior del ámbito inteligible es asociada al nombre de Numenio por más de una fuente. La relación copia-imagen que corre paralela a la de participación e imitación también, en consecuencia, se aplica al ámbito inteligible. Mediante este procedimiento lo inteligible deja de ser un ámbito homogéneo para convertirse en un verdadero sistema jerárquico.

Por último, y antes de pasar a las conclusiones que se pueden extraer de estos textos, quisiera referirme a un testimonio de Proclo que tiene cierta relevancia para el tema, aún cuando no aparezca explícitamente el término ἰδέα. Me refiero al fragmento 22 que corresponde a una parte de su comentario al pasaje de *Timeo* 39e7-9. Dice Proclo:

Numenio ubica al primero en la categoría de “el que es viviente” (ὁ ἐστὶ ζῶν) y dice que piensa en el uso del segundo (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν); ubica al segundo en la categoría del νοῦς y dice que éste a su vez produce en el uso del tercero (ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν) y ubica al tercero en la categoría de lo que piensa discursivamente (τὸν διανοούμενον).⁵⁴

Proclo aquí nos habla de tres instancias y de dos actividades: νοεῖν y δημιουργεῖν. Las tres instancias son generalmente asociadas a los llamados tres dioses de Numenio, aunque aquí la palabra “dios” no aparezca y se hable simplemente de “el primero, el segundo y el tercero”.⁵⁵ El primer dios no es estrictamente identificado pero sí al menos equiparado o asimilado a “el que es viviente” (ὁ ἐστὶ ζῶν), y suele aceptarse que con esta expresión Platón, y también Numenio, se refieren al ámbito de las ideas en su totalidad. Segundo y tercero, por su parte, corresponden al νοῦς y a lo que piensa discursivamente, es decir, al plano de la διάνοια.⁵⁶

Por otra parte, las dos actividades, νοεῖν y δημιουργεῖν, son las que vinculan a estas tres instancias divinas entre sí. La primera actividad es la que realiza el primero “en el uso del segundo” (ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου). Hemos traducido esta expresión de modo literal para conservar su ambigüedad. En efecto, el genitivo τοῦ δευτέρου puede ser entendido de dos modos: como genitivo objetivo (así suele interpretarse y traducirse este texto),⁵⁷ significa que el primero utiliza al segundo para entender y el segundo utiliza al tercero para ejercer la demiurgia; pero, como genitivo subjetivo, la expresión pasa a significar que es el segundo dios el que utiliza al primero y el tercero al segundo.⁵⁸ Esta segunda lectura es, de hecho, más fiel al texto platónico que probablemente Numenio tiene en mente, que no es precisamente el que Proclo está comentando en este punto.⁵⁹ *Timeo* 28a6-b2. Allí Platón dice que el demiurgo, para producir algo bello debe “mirar a lo que es siempre según sí mismo y usarlo como modelo (προσχωρῶμενος παραδείγματι)”; en cambio, lo producido no será bello si “usa un modelo engendrado (γεννητῷ παραδείγματι προσχωρῶμενος)”. En el pasaje platónico está claro que es el demiurgo, que en la jerarquía de Numenio se corresponde con el segundo dios, el que utiliza al modelo, que según este pasaje de Proclo correspondería al primer dios, y no a la inversa.⁶⁰ La otra gran ventaja que tiene esta interpretación es que se ajusta mucho mejor al esquema teológico numeniano, tal como puede ser reconstruido a partir del resto de los fragmentos conservados. Como veíamos anteriormente, el ámbito de las ideas y de la οὐσία es aquello que el dios segundo contempla o entiende; y, al hacer esto, produce su propio contenido eidético, su propia ἰδέα, que es la que sirve de modelo a la γένεσις. Que el segundo dios esté ubicado en el puesto del νοῦς, como se dice en este testimonio, significa que él es el que ejerce la actividad intelectual sobre los inteligibles (la οὐσία y la ἰδέα en el fragmento 16 y aquí el ὁ ἐστὶ ζῶν). Pero este sentido es distinto de aquel según el cual se decía en el fragmento 16 que el bien era un νοῦς: en ese caso, ser νοῦς significaba ser causa de lo inteligible (νοητόν) pero no entender efectivamente a lo inteligible. Creo que una distinción de este tipo es la que está operando en el fragmento 15 (líneas 2-4) cuando

54. Νουμίνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ὁ ἐστὶ ζῶν τάττει καὶ φησιν ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον (fr. 22 = Proclus, *In Timaeum*, III, 103, 28-32 Diehl).

55. En el otro testimonio de Proclo (fr. 21 = *In Tim.* I, 303, 27-304, 7 Diehl) sí aparecen explícitamente mencionados los τρεῖς θεοί. En general, se acepta que ambos testimonios se refieren a la misma tríada divina. Para una interpretación diferente, cf. Krämer (1964: 85-92).

56. Considero, con Dodds (1960: 13-15), que hay que tomar el τὸν διανοούμενον con su habitual significado medio, en correspondencia con el διενόηθι del pasaje del *Timeo* que Proclo está comentando.

57. Cito algunas traducciones a modo de ejemplo: “Numénus fait correspondre le premier Dieu à ‘ce qui est le vivant’ et il dit que ce premier intelliige en utilisant additionnellement le second...” (continúa en página 136)

58. Si la πρόσχησις se entiende de este modo, es decir, como una relación ascendente y no descendente, creo que ya no es lícito ver en este punto una innovación tan radical de Plotino respecto del planteo numeniano sobre el primer principio, tal como argumenta Michalewski (2012: 29-48), sino, por el contrario, una deuda más respecto de Numenio.

59. No está de más recordar en este punto que se trata de un testimonio y no de un fragmento. No sabemos cuáles fueron las palabras de Numenio que Proclo está leyendo cuando escribe este comentario. (continúa en página 136)

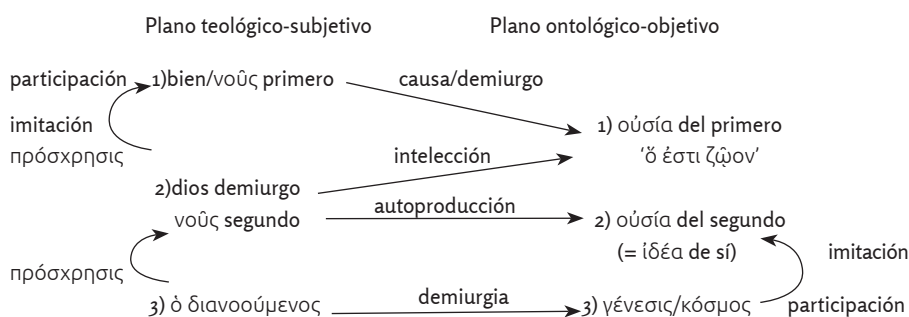
60. Un análisis de los paralelos gnósticos y judíos en relación con la πρόσχησις (textos que, a primera vista, parecen ir en contra de la interpretación que aquí propongo) excede los límites del presente trabajo. Cf. Wallis (1992: 466-473). Específicamente sobre el pasaje de *Legum allegoriae* III, 96 de Filón de Alejandría, cf. Dillon (1977: 160-161).

Numenio distingue la vida del primer dios, que está firme (ἑστώς), de la del segundo, que se mueve (κινούμενος). Y considero que también es posible interpretar esta estabilidad (στάσις) del primer dios, que en este mismo fragmento se caracteriza como un “movimiento connatural” (κίνησις σύμφυτος), con esta actividad demiúrgica respecto de la οὐσία que, al fin y al cabo, como hemos visto, le es también connatural (σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ: fr. 16, 10).

Y esto ayuda a entender por qué, según Numenio, el ‘ὁ ἐστὶ ζῶον’ ocupa, según este testimonio de Proclo, el puesto del primero, que en otros fragmentos, como hemos visto, es identificado con el bien: el primer dios es el modelo que posibilita que el segundo, en tanto νοῦς, pueda ejercer la actividad de la intelección (νοεῖν), al igual que el bien es la condición de posibilidad de la intelección de los objetos inteligibles en la analogía con el sol de *República* VI.

Por otra parte, resulta interesante que el segundo dios sea un νοῦς que ejerce la actividad contemplativo-intelectiva respecto de las ἰδέαι a las cuales usa como modelos de su propio contenido inteligible. Creo que podría afirmarse, a partir de esto, que en Numenio se conjugan dos concepciones diferentes de la doctrina de las ideas como pensamientos de dios: por un lado, las ideas (en tanto οὐσία del primero) son los *objetos externos* que el dios segundo intelige; pero, por otro lado, las ideas (en tanto οὐσία del segundo) son también los *contenidos internos* que el dios segundo produce por sí mismo (si retomamos el αὐτοποιεῖ del fragmento 16) y que, a su vez, funcionan como modelos de la γένεσις del κόσμος sensible. Y por eso la demiurgia en sentido estricto es la actividad de un tercer dios, que se ubica en el puesto del que ejerce la διάνοια. Es decir que el segundo νοῦς, a quien propiamente corresponde la actividad noética o contemplativa, es demiurgo en tanto es utilizado por el tercer dios, a quien debe adjudicarse el ordenamiento cósmico.

Si retomamos el esquema trazado anteriormente, podemos agregar ahora estas tres instancias divinas y sus respectivas actividades:



Consideraciones finales

No obstante la gran cantidad de interrogantes que estos textos plantean, creo que podemos establecer algunas consideraciones finales que, a modo de conclusiones provisionales, nos ayuden a comprender mejor el sistema ontológico que podría haber postulado Numenio.

En primer lugar, es importante señalar la correspondencia que existe en el sistema metafísico numeniano entre ontología y teología, puesto que es posible reconstruir, como hemos visto, una doctrina de las ideas y de la οὐσία que, en buena medida, es paralela a su teología, a su doctrina de los tres dioses. De este modo, el ámbito

divino-inteligible puede ser analizado desde dos perspectivas: una personal-teológica, es decir, la jerarquía de los tres dioses, y otra impersonal-ontológica, los dos niveles de οὐσία y ἐλ κόσμος.

Así, la caracterización en principio negativa del plano de la οὐσία como aquello incorpóreo, por oposición a la materia y a los cuerpos, va adquiriendo contenido propio cuando se la ubica en el ámbito de lo inteligible (νοητόν). Y esta primera radical separación entre la γένεσις sensible y la οὐσία inteligible se va matizando mediante la introducción de una jerarquía dentro del ámbito inteligible. En tal sentido, la distinción entre dos niveles de οὐσία, que parece corresponderse con la distinción entre un primer y un segundo dios (ambos caracterizados como νοῦς aunque, como hemos visto, en sentidos distintos), es crucial para comprender la naturaleza intelectual y contemplativa que para Numenio está involucrada en la producción de lo sensible. Considero que esta doble función presente en el segundo dios que es a la vez νοῦς y demiurgo, y que deriva en la distinción de un tercer dios, es lo que permite a Numenio el establecimiento de un sistema metafísico que muestra una continuidad sin fisuras entre el plano inteligible y el sensible. Por otra parte, la distinción de un primer νοῦς por encima del νοῦς-demiurgo garantiza la total trascendencia del primer principio respecto del ámbito del devenir.

Por último, es importante resaltar que esta tripartición y jerarquización al interior del ámbito inteligible es sin duda el antecedente más importante del sistema plotiniano de las tres hipóstasis.

Recibido en noviembre de 2013; aceptado en febrero de 2014.



Notas

- 2 Cabe señalar que críticas similares a las aristotélicas ya están presentes en el *Parménides* platónico y que la llamada “teoría de las ideas” de Platón está lejos de ser una doctrina uniforme a lo largo de sus diálogos. De hecho, sigue siendo un tema de controversia en qué medida la ontología presente en los diálogos de vejez es una reformulación de la doctrina expuesta en los diálogos de madurez y hasta qué punto puede ser considerada una respuesta a las objeciones presentadas en el *Parménides*. (En página 122.)
- 6 Cf. Merlan (1967: 11-132) y Dillon (1977). Esta supuesta oposición entre dogmatismo y escepticismo, que se correspondería con la contraposición entre “platónicos” y “académicos”, es revisada por Opsomer (1998), quien propone ver la historia del platonismo de manera más unitaria mostrando cómo muchos elementos de la “Academia Nueva” continuaron ejerciendo influencia en el platonismo posterior. (En página 122.)
- 10 Esta doctrina es la misma que Aristóteles atribuye explícitamente a Platón en el famoso pasaje de *Metafísica* A 6 (987b18-988a17), testimonio de vital importancia para la línea de interpretación que argumenta a favor de la existencia de las “doctrinas no escritas” (*ágrapha dógmata*) y de su importancia para la comprensión de la filosofía platónica. (En página 122.)
- 14 Cf. Zeller-Mondolfo (1979: 245), Lilla (1992: 5-8) y Edwards (2006: 19 y ss.). Una discusión de las categorías historiográficas “platonismo medio” y “neoplatonismo” aparece en Zambón (2002: 23-31). Para una crítica a estas categorías historiográficas, cf. Frede (1987: 1034-75). Gerson (2013: 208-223) dedica un capítulo especial a Numenio en la segunda

parte de su reciente libro, resaltando el lugar particular de este filósofo en la historia del platonismo: entre el platonismo “in the ‘Middle’” y Plotino. (En página 122.)

- 20 Como bien se ha ocupado de señalar Dodds (1960: 16-18) en su clásico trabajo sobre Numenio y Amonio, esta coincidencia terminológica no debe ser sobrevalorada ya que frases similares a estas se encuentran, por ejemplo, en Demóstenes para describir una conversación privada (μόνος μόνῳ ξυνιέναι: 18, 137) e incluso es utilizada por Marco Aurelio (12, 2). Este autor concluye que esta frase era de uso común en la época de Numenio y que recién es Plotino quien le adjudica relevancia atribuyendo al μόνος un significado metafísico particular. Creo, en cambio, que tenemos elementos suficientes para pensar que este nuevo sentido metafísico ya está presente en Numenio. La caracterización del bien mediante la utilización de atributos como “solo”, “único” que vemos aparecer en este fragmento nos habilita a considerarlo como un predecesor de Plotino (si bien podría no haber sido el primero) en la utilización de esta frase de sentido común aplicada a la visión del bien. Dodds (1960: 17-18) también señala otros acuerdos verbales entre pasajes de las *Enéadas* y este fragmento 2 de Numenio: por un lado, la progresión σώμα, ἄνθρωπος, ζῶον que aparece en las líneas 12-13 aparece también en el capítulo 34 del tratado VI 7. Por otra parte, la descripción del bien como ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ tiene un eco en el tratado I 1, 8, 9: ἐποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει. (En página 124.)
- 28 μὴ γεγονέναι μὴδὲ φθαρῆσεσθαι μὴδ’ ἄλλην μὴτε κίνησιν μὴδεμίαν ἐνδέχεσθαι μὴτε μεταβολὴν κρείττω ἢ φαύλην, εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μὴτε ἐθελοῦσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος μὴθ’ ὕψ’ ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι. (fr. 6, 8-12). Si bien en este pasaje se utiliza el término ἰδέα, creo que en este caso no está presente el sentido técnico sino uno más general: el ser es lo que permanece en su forma o característica propia. (En página 125.)
- 30 Esta fuerte dicotomía entre lo sensible y lo inteligible, lo corpóreo y lo incorpóreo, materia y ser, se asemeja al planteo presente en el discurso de Amonio que cierra el *De E apud Delphos* (391E-394C). Sobre este pasaje de Plutarco, cf. Ferrari (1995: 52-62). Esta semejanza ya fue advertida por Eusebio de Cesarea quien, en el Libro XI de su *Praeparatio Evangelica*, cita este texto de Plutarco inmediatamente a continuación de los fragmentos 5, 6, 7 y 8 de Numenio. Cf. Eusebius, *PE* XI, 10-11. Sobre la relación de estos textos con el famoso pasaje de *Éxodo* 3, 14 (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) también citado sobre el final del capítulo 10 por Eusebio, cf. Burnyeat (2005: 158-163). (En página 126.)
- 38 Así como en este fragmento Numenio llama al primer dios, que es demiurgo de la οὐσία, αὐτοάγαθον, en el fragmento 17 nos dice que el primer νοῦς se llama αὐτοόον; y nuevamente aquí lo distingue del demiurgo, que es el único conocido entre los hombres, mientras que el πρῶτος νοῦς es más antiguo (πρεσβύτερος) y más divino (θειότερος), pero completamente desconocido entre ellos (παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ’ αὐτοῖς). Cf. Herrán (1973: 33-35) quien conecta este fragmento con el famoso pasaje de *Timeo* 28 c 3-5 y argumenta, contra A. J. Festugière (1954: 128-132), que aquí no se trata de la incognoscibilidad del primer dios sino solo del desconocimiento que los hombres de hecho tienen de él. (En página 128.)
- 39 Mencionaré brevemente el enorme problema que ha planteado la última frase de este pasaje (ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως), objeto de varias discusiones. Dodds (1960: 15-16) propuso enmendar el texto y leer ἐπεὶ ὁ α’ θεωρητικὸς ὅλως donde la α’ estaría en lugar de ὁ πρῶτος. Este autor encuentra difícil que Numenio haya adjudicado la pura actividad contemplativa al segundo dios en lugar de al primero dado que, tal como se dice en el fragmento 15, es este último el que está solo περὶ τὰ νοητά, mientras que el segundo está περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά. Si bien, como ha puesto de manifiesto Whittaker (1978), el uso de las letras del alfabeto griego como símbolos de números

cardinales y ordinales debió de ser frecuente y ha llevado a menudo a corrupciones en los manuscritos y, por lo tanto, la enmienda de Dodds es en principio plausible, no se justificaría en el caso de Numenio. Por su parte, Lisi (1977: 126-128), y ya el propio P. Hadot en la discusión al trabajo de Dodds (1960: 48-49), ha propuesto entender el *ἐπειτα* en sentido temporal e interpretar que la frase en cuestión alude al momento cíclico en el que el dios segundo se vuelve sobre sí mismo. Sin embargo, también es posible entender al *ἐπειτα* en un sentido consecutivo-causal entendiendo que la actividad contemplativa es algo que se sigue del hecho de ser demiurgo, tal como se verá en el análisis del fragmento 18. (En página 128.)

- 43 Además de los dos testimonios de Proclo (fr. 21 y 22), ésta parece ser la mejor manera de interpretar el siguiente pasaje del fragmento 11, el único de los fragmentos de Numenio citados por Eusebio en el que aparece una referencia al tercer dios: “(...) el dios, el primero, estando en sí mismo es simple (ἀπλοῦς), porque al estar enteramente consigo mismo no es jamás divisible (μή ποτε εἶναι διαίρετος). No obstante, el dios, el segundo y tercero, es uno (ἐστὶν εἷς). Pero asociado a la materia, que es díada, por un lado la unifica, pero por otro es escindido por ella” (fr. 11, 11-15). Siguiendo la interpretación propuesta por Frede (1987: 1054-1059), considero que en este fragmento, más que afirmar la unidad del segundo y el tercer dios (tal es la manera en la que suele interpretarse y traducirse este pasaje), Numenio distingue al primer dios que es un uno no divisible, pues es simple, del dios que es segundo y tercero y que, si bien también es un uno (εἷς), al estar contrapuesto a una díada (es decir, la materia) y al unificarla, es escindido por ella y, de este modo, deviene, por un lado, segundo y, por otro, tercero. Es, por lo tanto, la aparición en escena de la materia, contrapuesta a la unidad del segundo dios, lo que produce esta duplicidad y, en consecuencia, la distinción entre un segundo y un tercer dios. Cf. Müller (2011: 51-75), donde me he ocupado, por un lado, de mostrar la relación de este fragmento con la distinción *singularitas-duitas* presente en el testimonio de Calcidio (fr. 52) y, por otro, de especular acerca de los motivos por los cuales no aparecen, en las citas de Eusebio, referencias más concretas al tercer dios de Numenio. (En página 129.)
- 45 El principal punto de la crítica de Numenio a los estoicos, que se repite más adelante en el texto (fr. 52, 44 a 75), parece ser el hecho de que ellos derivan del carácter carente de cualidad de la materia el hecho de que no sea ni buena ni mala, es decir, indiferente. Para Numenio, en cambio, una cosa no se sigue de la otra: la materia es para él sin cualidad y a la vez mala. Creo que la única manera de conciliar estas dos características es, por un lado, no ver en la maldad de la materia un atributo que la cualifica sino una característica esencial (así como la bondad respecto de dios) y, por otro, entender la maldad de la materia como ausencia de la bondad divina. (En página 129.)
- 48 Bonazzi (2004: 71-84) se ha ocupado de esclarecer la particular interpretación que Numenio realiza de este pasaje de la *República* (506e6-509b8). Este autor subraya tres puntos del texto platónico que, según él, condicionan la lectura numeniana. En primer lugar, Sócrates llama al sol “hijo del bien” (τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος) así como Numenio, según el testimonio de Proclo, llama al segundo dios ἔκγονος ο ἔγγονος (fr. 21, 6-7). También, y de modo correlativo a la referencia al sol en tanto hijo, Glaucón aclara a Sócrates que les deberá exponer en otra oportunidad “el relato acerca del padre” (τοῦ πατρὸς ... τὴν διήγησιν), refiriéndose claramente a la explicación sobre el bien que, en virtud de su dificultad, Sócrates no está en condiciones de dar en ese momento. En segundo lugar, en *República* el sol es llamado “demiurgo de las sensaciones” (τῶν αἰσθήσεων δημιουργός) y se dice que produce (ἐδημιούργησεν) la capacidad de ver y ser visto y, además, que confiere a lo visto la γένεσις, el crecimiento (αὔξη) y la nutrición (τροφή). En tercer lugar, este autor encuentra en el texto platónico un acercamiento entre la caracterización del sol-demiurgo, que es “hijo del bien”, y la descripción del νοῦς y de los objetos inteligibles que obtienen del bien su cognoscibilidad así como su ser y su esencia (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν). Basándose en estos elementos Bonazzi

concluye que, a diferencia de la lectura moderna de esta analogía (el bien es al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y a las Ideas en el plano inteligible lo que, en el plano sensible, el sol es a las cosas sensibles), Numenio lee en este pasaje una equiparación entre $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y sol, considerando a ambos como una segunda instancia derivada del bien que se ubica en el ámbito inteligible pero que también tiene una incidencia en el plano sensible, en tanto demiurgo de la $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$. Sin embargo, como hemos visto en la sección anterior del trabajo, el esquema metafísico de Numenio, sobre todo si tomamos en cuenta las distinciones trazadas en el fragmento 16, parece ser bastante más complejo. (En página 130.)

- 51 Cabe mencionar aquí el problema que se presenta si se toma en consideración la duda del Sócrates del *Parménides* platónico respecto de si aceptar o no ideas como éstas (cf. *Parm.* 130c). De todos modos, parece que según Numenio estas ideas habrían sido aceptadas por Platón, cosa que también se deduce de las críticas aristotélicas. Por otra parte, es evidente que a la luz de la ontología aristotélica, que distingue $\sigma\upsilon\upsilon\sigma\iota\alpha$ y accidentes, no puede ser explicado de la misma manera el ser hombre, buey o caballo y el ser bueno. (En página 130.)
- 57 Cito algunas traducciones a modo de ejemplo: “Numénius fait correspondre le premier Dieu à ‘ce qui est le vivant’ et il dit que ce premier intelligne en utilisant additionnellement le second; il fait correspondre le second Dieu à l’Intellect et dit que ce second crée en utilisant à son tour additionnellement le troisième; il fait correspondre le troisième Dieu à l’Intellect qui use de l’intelligence discursive” Des Places (1973: 61); “Numenio asigna al Primero el puesto del ‘que es viviente’ y dice que piensa haciendo uso del segundo; coloca al segundo en el puesto del intelecto y dice que éste a su vez crea haciendo uso del tercero y asigna al tercero el lugar de la inteligencia discursiva” García Bazán (1991: 253); “Numenius assigns to the First a rank corresponding to the ‘Living Being’ and says that it contemplates by using the Second; the Second corresponds to Intellect and this principle in turn creates by using the Third, which corresponds to discursive intellect” Petty (2012: 35). Cf. también Festugière (1968: 136-137), Kenney (1992: 217-230), Fuentes González (2005: 734), Dörrie-Baltes (2008: 142-143 y 472-482) e incluso mi propia traducción en Müller (2011: 63). (En página 131.)
- 59 No está de más recordar en este punto que se trata de un testimonio y no de un fragmento. No sabemos cuáles fueron las palabras de Numenio que Proclo está leyendo cuando escribe este comentario. De hecho, ni siquiera podemos estar seguros de que Proclo tuviera el texto numeniano delante de sus ojos; más bien, por el contrario, hay buenas razones para creer que Proclo habría copiado los pasajes doxográficos de su comentario de un *Comentario al Timeo* anterior, probablemente el de Porfirio. Sobre este tema, remito al muy interesante artículo de H. Tarrant (2004), quien también es, según mi conocimiento, el único autor que menciona la doble lectura posible de los genitivos en este pasaje, aunque no se ocupa de extraer las consecuencias que se siguen de una y otra interpretación. (En página 131.)

Bibliografía

Bibliografía primaria⁶¹

61. La indicación se realiza por nombre del editor y/o traductor y en orden cronológico.

Calcidio:

- » Waszink, J. H. (1962). *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Londres- Leiden, Brill (vol. 4 de Plato Latinus).
- » Bakhouché, B. (2011). *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*. Édition critique et traduction française par ---, Paris, Vrin, 2 vols.

Eusebio:

- » Mras, K. (1956). *Eusebius Werke VIII, Die Praeparatio evangelica*, ed. ---. Berlin, Akademie-Verlag, t. II.
- » Favrelle, G. (1982). *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livre XI*, intro., trad. et commentaire par ---. Paris, Éditions du Cerf.

Numenio:

- » Leemans, E.-A. (1937). *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*. Bruxelles, Palais des Académies.
- » Des Places, É. (1973). *Numenius. Fragments*, texte établi et traduit par ---. Paris, Les Belles Lettres.
- » García Bazán, F. (1991). *Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*, intr., trad. y notas de ---. Madrid, Gredos.
- » Petty, R. (2012). *Fragments of Numenius of Apamea*, translation and commentary by ---. Westbury, Wiltshire.

Proclo:

- » Diehl, E. (1903-1906). *Procli in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Leipzig, Teubner.
- » Festugière, A. J. (1966-1968). *Proclus. Commentaire sur le Timée*, 5 vols., trad. et notes par ---. Paris, Vrin.
- » Tarrant, H. (2007). *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 1. Cambridge: University Press.
- » Baltzly, D. (2007). *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 3. Cambridge, University Press.
- » Runia, D., Share, M. (2008). *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 2. Cambridge, University Press.

Bibliografía secundaria

- » Athanassiadi, P. (2006). *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénios à Damascius*. Paris, Les Belles Lettres.
- » Baltes, M. (1975). "Numenius von Apamea und der platonische Timaios", en *Vigiliae Christianae* 29, 241-270.

- » Bonazzi, M. (2004). "Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio di Apamea", en *Méthexis* 17, 71-84.
- » Burnyeat, M. F. (2005). "Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on Exodus and Eternity", en SALLES, R. (ed.). *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*. Oxford, Clarendon Press, 143-169.
- » Dillon, J. (1973). "The concept of two intellects: A footnote in the History of Platonism", en *Phronesis* 18/2, 176-185.
- » ——— (1977). *The middle Platonists*. New York, Cornell University Press.
- » ——— (2007). "Numenius: Some Ontological Questions", en Sharples, R. W., Sorabji, R. (2007). *Greek & Roman Philosophy 100 BC -200 AD*, vol. II. London, Institute of Classical Studies, 397- 402.
- » Dodds, E. R. (1928). "The *Parménides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", en *The Classical Quarterly* 22, 129-142.
- » ——— (1960). "Numenius and Ammonius", en *Les sources de Plotin* [Entretiens sur l'antiquité classique, Tomo V], Genève-Vandoeuvres, Fondation Hardt, 1-61.
- » Dörrie H., Baltes, M. (1998). *Der Platonismus in der Antike*, Band 5. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- » ——— (2008). *Der Platonismus in der Antike*, Band 7.1. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- » Edwards, M. (2006). *Culture and Philosophy in the Age of Plotinus*. London, Duckworth.
- » Ferrari, F. (1995). *Dio, Idee e Materia. La Struttura del Cosmo in Plutarco di Cheroinea*. Napoli, M. D'Auria Editore.
- » ——— (2006). "Poietes kai pater: esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3", en De Gregorio, G., Medaglia, S. (eds.). *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*. Napoli, Arte Tipografica, 43-58.
- » Festugière, A. J. (1942-54). *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. Paris, Librairie Lecoffre J. Gabalda et C. Éditeurs.
- » Frede, M. (1987). "Numenios", en HAASE, W., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.2. Berlín, Walter de Gruyter, 1034-75.
- » Fuentes González, P. (2005). "Nouménios (Numénios) d'Apamée", en Goulet, R. (dir.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques IV (de Labeo à Ovidius)*. París, CNRS, 724-740.
- » Gerson, L. P. (2013). *From Plato to Platonism*, Ithaca, Cornell University Press.
- » Herrán, C. M. (1973). "El conocimiento místico según Numenio de Apamea", en *Cuadernos de Filosofía*, XIII/19, 23-37.
- » Kenney, J. P. (1992). "Proschresis Revisited: An Essay in Numenian Theology", en Daly, R. J. (ed.). *Origeniana Quinta*. Leuven, Peeters Press, 217-230.
- » Krämer, H. J. (1964). *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam, Verlag P. Schippers.
- » Lilla, S. (1992). *Introduzione al Medio platonismo*. Roma, Istituto Patristico Agustinianum.
- » Lisi, F. (1977). "Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea", en *Cuadernos de Filosofía*, XVII/26-27, 111-130.

- » Mazzarelli, C. (1982). “Bibliografia medioplatonica. Parte terza: Numenio d’Apamea”, en *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 74/1, 126-159.
- » Merlan, P. (1960²). *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague.
- » ——— (1967). “Greek Philosophy from Plato to Plotinus” en Armstrong, A. H., *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*. Cambridge, University Press, 11-132.
- » Michalewski, A. (2012). “Le Premier de Numénus et l’Un de Plotin”, en *Archiv de Philosophie* 75, 29-48.
- » Müller, G. (2011). “La doctrina de los principios en Numenio de Apamea”, en *Cuadernos de Filosofía* 56, 51-75.
- » O’Meara, D. J. (1976). “Being in Numenius and Plotinus. Some Points of Comparison”, en *Phronesis* 21, 120-129.
- » Opsomer, J. (1998). *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*. Brussels, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren in Schone Kunsten van België.
- » Tarrant, H. (2004). “Must commentators know their sources? Proclus in *Timaeum* and Numenius”, en Adamson, P., Baltussen, H., Stone, M. W. F. (eds.). *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, Supplement to the Bulletin of the Institute of Classical Studies 83.1-2, vol. I. London, 175-90.
- » Wallis, R. T. (1992). “Soul and Nous in Plotinus, Numenius and Gnosticism”, en Wallis, R., Bregman J. (eds.). *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, SUNY, 461-482.
- » Whittaker, J. (1969). “ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ”, en *Vigiliae christianae*, XXIII, 91-104.
- » ——— (1978). “Numenius and Alcinous on the first Principle”, en *Phoenix* 32, 144-174.
- » ——— (1990). *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, intr., texte établi et commenté par ---, et traduit par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres.
- » Zambón, M. (2002). *Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris, Vrin.
- » Zeller, E., Mondolfo, R. (1979). *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III, vol. IV. Firenze, La nuova Italia Editrice.

